

BERGE

I.1. Montane Metaphern strukturieren die Topographie des Geistes. Dies beginnt jedoch nicht in der Philosophie und den Künsten, sondern in den Religionen. Darum stehen diese zunächst im Mittelpunkt. Weil die Philosophie aus den Religionen erwächst, werden bestimmte Grundgesten der Philosophie auch aus dem Reservoir religiöser Metaphorik des Montanen gespeist. Auf allen Kontinenten der Erde spielen Berge in den Religionen eine überragende Rolle. Man darf annehmen, dass die Entstehung der Religionen mit der Auszeichnung von Bergen als heiligen Topoi koevolutiv verbunden ist. Von hier aus dringen montane Metaphern dauerhaft in die Sprache des Alltags, der Literaturen und später auch in die Diskurse der Philosophie ein.

I.2. Dies hängt mit anthropologischen Grundgegebenheiten zusammen. Durch die Aufrichtung des Hominiden zum *homo erectus* tritt zu den primären leiblichen Raumrichtungen (links/rechts; vorne/hinten) eine neue Raumachse hinzu: oben/unten. Die frühe griechisch-römische, aber auch christliche Anthropologie hat daraus für den Menschen die Doppelformel entwickelt, dass er sowohl ein *cultivator terrae* (in horizontaler Dimension) wie auch ein *contemplator coeli* (in vertikaler Dimension) sei.

Schon bei Platon (Timaios 90a) und Xenophon (Memorabilia 1,4,11) tritt der divine Zug des Menschen körperlich hervor im aufrechten Gang. Die Figur des *homo erectus* mit offenem Blick (und freier Hand), dadurch sprachfähig und erfinderisch-technisch (prometheisch), bestimmt bis ins 20. Jahrhundert die anthropologische Diskussion. Das *dominium terrae* findet eine Grenze darin, dass der Mensch zugleich zum *contemplator coeli* bestellt ist. Das ist stoisch gedacht: die Welt ist für den Menschen gemacht, der Mensch aber für die Götter (Cicero: De nat. deor. II, 133, 140; so auch Laktanz: De ira Dei 14,1-3): "Denn die Menschen, die der Erde entstammen (*sunt enim ex terra homines*), sind nicht nur als deren Bewohner und Bebauer (*incolae atque habitatores*) anzusehen, sondern gleichsam als Betrachter der überirdischen und himmlischen Erscheinungen... (*spectatores superarum rerum atque caelestium*)". Die Menschen sind deswegen nicht einfach Herrscher, sondern Pfleger der Erde (*cultores terrae constituti*, De nat. deor. II, 99), um den Erdkreis zu entwildern und strahlend zu machen. Die nutzenteleologische Einrichtung der Welt schließt ein, dass der

Mensch mit seinen Händen (*nostris manibus*), mithilfe von Arbeit und Technik, "eine zweite Natur hervorbringt" (quasi alteram naturam efficere, De nat. deor. II, 152). Diese *zweite Natur* soll der Vernunft entsprechen, in welcher die Erste Natur eingerichtet ist. Dafür benutzt Cicero die Formel : "*haec omnis descriptio siderum atque hic tantus caeli ornatus...*" (Diese ganze Anordnung der Sterne und dieser herrliche Schmuck des Himmels; De nat.deor. II,115). Diese Konzeption ist den Versen vorauszusetzen, mit denen Ovid in den „Metamorphosen“ die Menschwerdung aus Erde und Himmel abschließt: "*sic, modo quae fuerat rudis et sine imagine, tellus/ induit ignotas hominum conversa figuras:* die eben noch rohe und bildlose Erde legte, so verwandelt, die neuen Menschengestalten an (wie einen Schmuck, ein Ehrenkleid)" (Met. I, 87/8). Diese anthropologischen Bestimmungen sind Ausformulierungen der beiden grundlegenden Raumorientierungen, der Horizontalen und der Vertikalen. Sie entsprechen den Landschaftsformen der Ebene und des Gebirges.

Die Freisetzung der Fernsinne von Auge und Ohr und die Freisetzung der Hand als operatives Organ lösten den menschlichen Organismus aus dem bodenbezogenen Nahraum der sogenannten niederen Sinne (Riechen, Schmecken, Tasten) und eröffneten nicht nur den horizontalen Seh- und Hörraum, sondern auch den Raum ‚oberhalb des Kopfes‘: die Vertikale. Mit diesem Übergang war auch der Wandel zur teilweise carnivorischen Ernährung verbunden: die Menschen aßen nicht nur, was sie an Früchten, Wurzeln, Körnern etc. fanden, sondern auch, was sie erjagen mussten: diese Tiere aber hatten eine dem Boden zugewandte, ‚gestreckte‘ Physis, im Gegensatz zu dem schlanken, erektilen Erscheinungsbild des Menschen. Die viel spätere normative Hierarchie der Sinne, in der die ‚höheren‘ zugleich die edleren und die ‚niedrigen‘ Sinne zugleich die unedleren darstellen, geht auf diese Differenz im Erscheinungsbild zwischen Tieren und Menschen zurück (sie muss nicht immer zutreffen, wie die Menschenaffen zeigen). Darin drückt sich eine primordiale Wertordnung aus, die der Raumordnung von Oben und Unten entnommen ist. Es ist eine nahezu kulturunabhängige Konstante, dass das Gute, Edle, Schöne, Wahre, Herrscherliche, aber auch das Reine und Göttliche ‚oben‘ und deren Gegenteile ‚unten‘ angesiedelt werden. Dem entspricht auch die Hierarchie von Geist

und Materie: nach oben strebt der Geist, nach unten die Materie. Von daher sind Berg-Gipfel seit jeher Symbole der Vergeistigung.

All diese Bestimmungen hängen mit der Entriegelung des Auges zusammen. Die Augen ‚aufzuschlagen‘ meint nicht nur, dass sie horizontal in die Weite, sondern auch ‚aufwärts‘ gerichtete Sinnesorgane sind. In diesem aufgeschlagenen Blick steckt eine wesentliche Spaltung: das in der Ferne Erblickte ist potentiell das Erreichbare (der ‚negative Horizont‘, der sich prinzipiell entzieht, ist erst eine späte Entdeckung in der Frühneuzeit); dasjenige aber, was ‚oben‘ ist, gehört zur Sphäre des Unerreichbaren. Es weist eine hohe phänomenale Plausibilität auf, dieses ‚Oben‘ als denjenigen Raum zu entwickeln, in welchem alles situiert wird, was die Seinsweise des Menschen überschreitet, überragt oder ihr gegenüber ‚jenseitig‘ oder ‚überirdisch‘ ist. Dies geht in die Grundgeste aller Religion ein: sie ist diejenige Praxis, durch welche die Menschen, die der Erde angehören und folglich ‚unten‘ sind, so ‚aufgerichtet‘ sie sein mögen, sich ‚nach oben‘ orientieren und mit demjenigen, was das ‚Höhere‘ ist, in Kommunikation zu treten versuchen. Die Grundhaltung des Religiösen ist die Gestik ‚von unten nach oben‘: Gebete, Opfer, Verehrung sind adressierte Handlungen, die aus einer Demutshaltung heraus sich an ein Höheres richten, um diesem nahe zu kommen, es für sich zu gewinnen, in seinen Schutz zu treten. Das Göttliche und das Heilige sind prinzipiell ‚oben‘, auch wenn es sich um Wesen handelt, die Mächte des ‚Unten‘ sind, also etwa Unterweltsgötter und untere, mithin böse Dämonen.

I.3. Für diese grundlegende Topographie, die nicht nur die religiöse Sphäre, sondern später auch das Verhältnis von Geist und Stoff, von Mann und Frau, von sozialen Klassen oder die Hierarchie der Sinne bestimmt, sind Berge von größter Bedeutung. Berge begrenzen den Blick ins Weite und schaffen dadurch die Differenz von ‚davor‘ und ‚dahinter‘. Dieses ‚Dahinter‘ markiert einen Entzug des Blickes und scheidet das (gegenwärtig) Sichtbare vom (gegenwärtig) Unsichtbaren. Dadurch markieren sie Grenzen im physischen Raum der Horizontale. Sie ermöglichen damit die Bildung symbolischer Topographien, von ‚Lebensräumen‘, die als ‚eigene‘ verstanden werden und durch Berge geschützt und abgeriegelt werden. Die Alpen, die Pyrenäen, der Kaukasus, die Rocky Mountains, der Ural, der Himalaya stellen solche ‚Raumriegel‘ dar. Sie markieren die geomorphologischen Lebenssphären und/oder Wetterzonen. So

gelten die furchtbaren Alpen in Italien auch als Schutz und werden metaphorisch als „moenia Italiae“ bezeichnet. ‚Hinter‘ den Bergen leben ‚andere‘, oft mythische, wilde, unzivilisierte Völker, wenn nicht ‚dahinter‘ die unbewohnbare Wildnis herrscht oder gar die Welt endet. Noch oder schon bei Homer gelten Bergbewohner als barbarisch (z.B. Od. IX, 113ff). Vor ihnen schützen die Berge, die in diesem Sinn wohltuende Grenzziehungen sind, wie oft auch, wenngleich in anderer symbolischer Besetzung, große Flüsse. Für alte Gesellschaften kann keinesfalls davon gesprochen werden, dass Berge Sehnsucht und Neugier wachrufen auf das, was ‚hinter ihnen‘ ist: dies ist ein durchaus modernes Gefühl, das die Nobilitierung der *curiositas* ebenso voraussetzt wie die kolonisierende Landnahme als Grundgeste kultureller Expansion. Alte Kulturen leben zwar im Schatten der Berge und Berge können auch ihr heiliges Zentrum abgeben; doch Berge zu besiedeln, ist der Fluch der Armen und Verdrängten; gar ‚hinter‘ sie kommen, motiviert nur die Not, wenn man aus seinem angestammten Lebensraum vertrieben wird und neuen Raum jenseits der Berge zu suchen gezwungen ist. Über die längste Zeit der Geschichte migriert kein Stamm ohne Not in oder über die Berge und man hält die physisch-praktischen Kontakte (etwa bei der Jagd) mit ihnen so kurz wie möglich.

Berge sind indes nicht nur Raumriegel, sondern sie ‚ragen auf‘ und stellen damit (wie der *homo erectus* selbst) innerhalb des Visualfeldes eine materielle Vermittlung von Oben *und* Unten sowie eine dynamische Bewegung ‚von unten *nach* oben‘ dar. Dies hängt mit ihrem geomorphologischen Gesetz zusammen: Der Sockel des Berges ist stets breiter als sein gerundeter oder spitzer Gipfel: dadurch ergibt sich eine nach oben führende Lineatur. Ihr folgend erreicht man einen Scheitel, von dem der Blick wieder heruntergeführt wird. Oder, und dies ist für die transgressive Funktion der Berge wichtig, der Blick hebt vom Gipfel nach oben in den Luft- und Himmelsraum ab, ein qualitativer Sprung in eine andere Sphäre: das Reich der Wolken, die den Berg auch umhüllen können, das Reich der blauen Luft und jenseits ihrer: das Reich der Sterne, der Sonne und der Nacht, die Transzendenz schlechthin. Berge führen also zur Transzendenz, sie sind – schon visuell – Medium des Aufstiegs, des Überstiegs und der Transgression.

I.4. In der Metaphorik der Berge findet sich eine grundlegende Antinomie: sie sind zu einem das Unwirtliche, Unzivilisierte und

Schreckenerregende; sie weisen ab und wecken Angst; sie enthalten quasi natürliche Vermeidungsimperative. Zum anderen aber repräsentieren sie durch ihre Aszendenz das Göttliche und Heilige. Dadurch wird eine exklusive Beziehung codiert: die zu den Göttern. Die überragende Bedeutung der Berge in allen Religionen ist in ihrer ‚Natur‘ begründet: nichts eignet sich besser, das Fremde und Entrückte, Heilige und Imponierende so selbstevident zu figurieren wie sie. Sie bieten sich als Wohnort der Götter geradezu an. Sie müssen, um heilig zu werden, dabei nicht von majestätischer Erhabenheit sein. ‚Entrückte‘, heilige Topoi – wie etwa der Ayers Rock für die australischen Aborigines (350 m) oder der Satrunjaya (700m) für die Jaina-Religion im indischen Gujarat – können auch relativ flache Berge sein, die aufgrund örtlicher geomorphologischer Gegebenheiten und lokaler Legenden zu erstrangigen Heiligtümern, zu *hieroi topoi* werden. Darin drückt sich eine strukturelle Charakteristik der Berge aus: global gilt, dass in allen Kulturen Berge und Heiliges verbunden werden; darum kann nahezu jeder Hügel und jedes Gebirge zu heiligen Orten werden. Das hohe Maß spezifischer Besonderung und morphologischer Varianz steht zur Universalität der Heiligkeit der Berge nicht im Widerspruch.

So bilden Berge im Sinn der Blumenbergschen Metaphorologie eine „absolute Metapher“: es ist für alle Kulturen, also universell, unvermeidlich, Berg-Metaphern zu kreieren, damit überhaupt Grundstrukturen der kulturellen und religiösen Ordnung gebildet werden können. Berge sind absolute Metaphern, weil sie, ähnlich dem Licht, ein Urphänomen sind. Wir kennen keine Kultur, in der Berge nicht zur Strukturierung der symbolischen Ordnung dienen. Dies gilt auch für schriftlose Kulturen. Berge sind mithin der paradigmatische Fall von Real-Symbolen. Den sprachlichen, gar schriftlichen oder diskursiven, aber auch den pikturalen Metaphoriken des Montanen gehen die wirklichen Berge, strukturell wie zeitlich, voran: auf allen Kontinenten sind es reale Berge, die symbolische Räume bilden. Es gibt mithin eine prätextuelle und präpikturale universale Textur des Montanen, die den gesamten Globus umspannt. Dies ist ein Unterschied etwa zu der, für unseren Kulturkreis bedeutenden Metaphorik des *liber naturae*. Damit der Text oder das Buch zum Paradigma werden kann, das die Hermeneutik der Natur formatiert, müssen zuvor die Schrift, das Buch, die Autorschaft und die Lektüre erfunden worden sein. Berge aber sind ein Beispiel dafür, dass

Symbolisierungen unabhängig sein können von hochkulturellen kulturtechnischen Leistungen. Schon schriftlose Stammeskulturen schaffen komplexe Symbolordnungen, die ihr *fundamentum in re* haben, hier also in den Bergen und in den um sie gruppierten religiösen Praktiken und Riten.

Zum Absoluten der Real-Metaphorik der Berge gehört dabei, dass sie nicht spezifisch für eine lokale Kultur ist, nicht von *einer* Kultur ‚erfunden‘ wird und sich nicht von dort durch Kulturtransfers ausbreitet. Offenbar werden Berg-Symboliken universal, spontan und unabhängig von kulturspezifischen Kontexten hervorgebracht. Zugleich erzeugen die Kulturen Berg-Symboliken von unermesslicher, kulturabhängiger und lokaler Varianz. Darum beobachten wir sowohl eine kulturinvariante Matrix der Berg-Symbolik (wo immer es religiöse Verehrung gibt, gibt es Berg-Symboliken; und umgekehrt), wie auch kulturspezifische Matrixen, nach denen sich Berg-Symboliken höchst variantenreich ausdifferenzieren. Es gibt für die primordiale Symbol-Matrix der Berge kein stärkeres Argument als jenes, dass Kulturen, die über Jahrzehntausende in keinerlei Kontakt zueinander standen, gleichermaßen Berge zum Zentrum ihrer religiösen Praktiken gemacht haben: so die australischen Aborigines, die amerikanischen Ureinwohner, die afrikanischen Stammeskulturen. Wenn die sog. Hochreligionen – Judentum, Christentum, Islam, der Buddhismus, Hinduismus – in ihrer Symbol-Matrix ebenfalls heilige Berge aufweisen, so haben sie diese nicht etwa aufgrund einer höher entwickelten Symbolisierungstechnik ‚erfunden‘ und dann kulturell diffundiert; sondern umgekehrt ruhen die elaborierten, durch Schrifttradition verstetigten Berg-Symboliken der Hochreligionen auf dem breiten Sockel stammeskultureller Religionsformen, die längst schon weltweit die Berge als Real-Symboliken des Heiligen in Gebrauch hatten.

I.5. Religionsphänomenologisch gibt es mehrere Bedeutungscluster, die sich unabhängig von der lokalen Geomorphologie der Berge gebildet haben. Die besondere Form eines Berges oder Gebirges kann, aber muss nicht der Anlass zu seiner symbolischen Aufladung sein. Ja, man kann behaupten, Berge seien *eo ipso* symbolisch. Das steht quer zu Auffassungen, nach denen jedes Symbol und jede Metapher arbiträr, kontingent und historisch sei. Dem soll nicht widersprochen werden, soweit es sich um einzelne Symbolisierungen handelt, also etwa um die Zuordnung eines

bestimmten Bergbau-Geländes zum Regime der Berg-Heiligen Anna. Die metaphorischen oder eponymen Besetzungen, die von hier aus für einen einzelnen Berg, eine Partie an ihm, einen Stollen, eine Quelle gefunden werden, hängen vom historischen und religiösen Kontext ab, in welchem dieses Bergareal für den Montanbau technisch erschlossen und symbolisch angeeignet wird. Diese kulturspezifische Historisierung erscheint indes in einem anderen Licht, wenn man die globale Streuung symbolischer Besetzungen von Bergen in den Blick nimmt oder in einer lokalen Feinanalyse erkennt, dass es niemals nur ein *ganzer* Berg ist, der symbolisch besetzt wird, sondern dass ein Gebirgszug in der Regel eine hochdifferenzierte Symboltopographie darstellt, bei der auch einzelne Felsen, Bergpartien, der Gipfel, eine Höhle, eine Quelle, eine Schlucht, ein einzelner Baum semantisiert worden sind. Kurz: *jeder* Berg und *alles* an einem Berg kann ‚symbolisch sprechen‘ und zur Metapher werden. Universalität, Lokalität und Historizität von metaphorischen Aufladungen durchdringen sich stets. Und diese wechselseitige Durchdringung hat zu der unerschöpflichen Textur geführt, die von den Bergen im Weltmaß gebildet wird. Im religiösen Sinn nun, der zweifellos der früheste ist, durch den Berge ‚symbolisch‘ wurden, ergeben sich dabei folgende Typen:

I.5.1. Berge sind *kosmische Marker*. Sie bilden die Weltachse (*axis mundi*) und trennen dadurch Himmel und Erde, die durch sie ‚auseinander gehalten‘ werden (in der griechischen Mythologie: der Atlas; aber auch der Himalaya und die Rocky Mountains haben diese Funktion). Der in den Kosmogonien interkulturell verbreitete Himmel-Erde-Trennungsmythos (HET-Mythos¹) enthält im Kern die Erzählung, dass Himmel und Erde ununterscheidbar in hochzeitlicher Nacht zusammengelegen hätten, so dass kein Raum war, bis dann die Schöpfung durch das primäre *opus disiunctionis* begonnen hätte: Raum und Licht werden erst durch die Trennung von Himmel und Erde. So heißt es entsprechend dem HET-Schema bei Euripides im Melanippe-Fragment: "*Ursprünglich war der Himmel mit der Erde eins;/ doch als sie voneinander sich geschieden hatten,/ da zeugten sie und brachten an die Sonne alles,/ die Bäume, Vögel, Tiere, die das Meer ernährt/ – dazu die Menschen*" (Euripides Fragm. 468).

¹ Staudacher, Willibald: Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern; 2. Aufl. Darmstadt 1968.

Diese Raumbildung, durch die der künftige Lebensraum sich als ein ‚Zwischen‘ von Himmel und Erde, mithin als Welthöhle oder als Faltenraum gebildet habe, muss indes, damit die Welt nicht wieder ins ununterscheidbare Chaos zurückstürzt, verstetigt werden. Diese Verstetigung wird durch besondere Berge (bzw. durch Berge repräsentierende Heroen wie Atlas) geleistet. Berge, wiewohl unbewohnbar, ‚geben‘ mithin erst den Raum der Bewohnbarkeit und des Lebens. Dadurch markieren sie die Grenzen von bewohnt/ unbewohnt, von bekannter/ unbekannter Welt.

Kosmische Berge haben dagegen die Funktion, die Mitte des gesamten Universums zu bezeichnen und diesem dadurch Halt und Orientierung zu geben.² So bezeichnet der Huerfano Mountain in New Mexico für die Navahos die kosmische Mitte, obwohl der reale Berg nur das materielle Abbild eines mythischen Berges darstellt, der allem Geschaffenen vorausgeht. Der Hara-Berezaiti (oder Alborz) im Iran ist nach zoroastrischer Vorstellung der erste Berg (*axis mundi*) überhaupt, den der Schöpfer- und Erhaltergott Ahura Mazda, der hier seinen Sitz nahm, erbaute und der mit allen Bergen der Welt in wurzelhafter Verbindung steht. Der Alborz ist sowohl der Berg in der kosmischen Mitte wie er auch jenes Ringgebirge bezeichnet, das die als Scheibe vorgestellte Welt umgürtet. Über ihm erstreckt sich die Cinvat-Brücke in der Mitte der Welt, über die, weil sie Himmel und Erde verbindet, die Toten gehen müssen. Auf dem höchsten Gipfel des Hara-Berezaiti herrscht Mithra, Gott der umliegenden Länder, Hüter der Gerechtigkeit und Totenrichter. Er verkörpert das Licht und als solcher Lichtgott wurde er in verschiedenen Varianten über Kleinasien, Griechenland, Rom bis nach Nordeuropa verbreitet. So ist auch der Kilimanscharo in Tanzania Sitz des Sonnengottes. Ist der Hara-Berezaiti (Alborz) der Berg der Seinsfülle, des Lichtes und Glückes, so hat er im mythischen Berg Arezura sein Gegenstück, der

² Vgl. zum folgenden: Gratzl, Karl (Hg.): Die heiligsten Berge der Welt. Graz 1990. – Huber, Paul: Heilige Berge. Sinai, Athos, Golgotha - Ikonen, Fresken, Miniaturen. Zürich: Benziger, 1980. – Blondwau, Anne-Marie & Sterinkellner, Ernst (Hg.): Reflections on the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya. Wien 1996. – Agrawal, D. P. & Kharakwal, J.S.: Central Himalayas. An archaeological, linguistic and cultural Synthesis. New Dehli 1998. – Macfarlane, Robert: Mountains of the Mind. A History of a Fascination. London 2003. – Arlt, Herbert (Hg.): Realität und Virtualität der Berge. St. Ingbert 2002. – Gratzl, Karl: Mythos Berg. Lexikon der bedeutenden Berge aus Mythologie, Kulturgeschichte und Religion. Purkersdorf 2000. – Becker, Siegfried & Dieterich, Claus-Marco (Hg.) Berg-Bilder. Gebirge in Symbolen - Perspektiven - Projektionen. Marburg 1999. –

das Reich der Finsternis birgt und der Versammlungsort der bösen Geister aus dem Erdinneren darstellt.

Der westtibetische Kailas-Berg gehört zu den großen Heiligtümern mehrerer Großreligionen (Buddhismus, Hinduismus, Jaina- und Bön-Religion), ein kosmischer Weltberg, Quellregion von vier großen Strömen (und damit des Lebens und des Reichtums), göttliche Wohnstätte, Kristallthron und Lingam Shivas sowie geweihter Kultort für Pilger. Ihm korrespondiert im Südosten Tibets der Kundu Dosempotrang, dessen Name „der allumfassende Palast des diamantenen Seins“ bedeutet. Diese sakralräumliche Konstellierung von Kailas und Kundu Dosempotrang entspricht der westöstlichen Raumachse, die zwischen Atlas und Kaukasus gebildet wird und die bewohnte Welt der griechisch-römischen Antike umfasst. Hingegen umspannen die fünf heiligen Berge Chinas, in Entsprechung zu den fünf Elementen, die symbolische Raummitte im Schnittpunkt der grenzsichernden Wächterberge; sie repräsentieren die Raumordnung des kaiserlichen Reiches und waren die heiligen Fest- und Opferorte für den Herrscherkult des Kaisers, um dessen territoriale, politische wie sakrale Hoheit zu sichern.

Viele reale wie mythische Weltberge – wie etwa das chinesische Massiv Amne Machem, der nepalesischen Annapurna oder der australische Ayers Rock – bilden den symbolischen Ausgang für die jeweilige Kosmogonie und den Schnittpunkt der sakralen Raumordnung einer Kultur. So auch stellt der mythische Berg Meru, in gigantischer Größe noch nördlich des Himalaya, den *Nabel der Welt* dar. In der Jaina-Religion wird der Meru in der Mitte von schützenden Ringgebirgen aus Edelsteinen situiert; den Himmelsrichtungen wendet er jeweils eine Flanke aus Silber, Beryll, Kristall und Gold zu; auf seiner Spitze befindet sich eine aus Edelsteinen geformte Lotos-Terrasse mit paradiesischem Garten der Götter.³ Bis hin zu Dantes „Divina Commedia“ (1307-21) findet sich immer wieder die Vorstellung, dass das Paradies (der Garten Eden) am Ende der Welt, auf einem Berg oder in ungreifbar mythischer Höhe angesiedelt sei. In den tantrischen Meditationen nimmt der Weltberg Meru eine prominente Stelle im Zyklus der Wandlungen, der Weltzerstörung und Weltentstehung ein. Ähnliche Funktionen werden von vielen Bergen in

³ Loseries, Andrea: Kailasa – Der heiligste Berg der Welt. In: Gratzl, Karl (Hg.): Die heiligsten Berge der Welt. Graz 1990, S. 90.

anderen Kulturen wahrgenommen: so etwa der mythische, smaragdene Kaf, der im altiranischen und muslimischen Glauben den kosmischen Ursprung der Welt darstellt oder, nach anderer Vorstellung, die bewohnte Welt von der unsichtbaren im Norden abtrennt, wo in einer Sphäre aus silbernem Weiß Engel und Dschinn leben; oder der Vulkankegel Demawend im iranischen Hochland, ein zentraler Weltberg der altiranischen Religion. Die Verräumlichung des Nabels in montaner Figur, aus dem das Leben hervorgeht (und in den es auch zurückfließen kann), ist sehr verbreitet und findet sich auch dort, wo wie in Ägypten, nicht Berge, sondern ein Strom die symbolische Mitte der Kultur darstellt: so gilt in Ägypten der Urhügel, der sich zuerst aus den Urwassern erhebt, um zur „heiligen Stätte des ersten Mals“, nämlich des ursprünglichen Werks des Schöpfergottes zu werden, als Nabel der Welt, der von den jeweiligen Machtzentren in Anspruch genommen wurde, war es mal Memphis, Karnak, Theben oder Abydos. Bei den Griechen ist der Weltnabel ein Marmorkegel (*omphalos*) im Tempel des Apoll zu Delphi unweit des Parnass, dem Berg, der ursprünglich ein Heiligtum der Erdmutter Gaia beherbergte, bis er von Apollon besetzt wurde, der den Kult später, in widersprüchlicher Einheit, mit Dionysos teilte. In Rom wird der Nabel (*umbilicus*) auf dem Forum Romanum situiert und für das Christentum dorthin, wo seine sakrale Mitte liegt: der Hügel Golgatha in Jerusalem.

Man erkennt, dass lange bevor montane Metaphern in die Sprache der Philosophie und der Literaturen eindringen, reale oder mythische Berge zu Imaginarien werden, die aus nichts als einem Geflecht von Metaphern gebildet sind. In diesen wird die Heiligkeit allererst kreierte. Ferner ist erkennbar, dass der Berg, unabhängig von der jeweiligen Religion, als die erste, geformte Veste (im Chaos) und darum als Symbol der unvordenklichen und unzerstörbaren Mitte des Seins fungiert. Dieser metaphorische Berg muss weder ein gewaltiges Gebirge noch überhaupt ein realer Berg sein, er kann ein imaginärer Berg, ein mythischer erster Hügel oder auch ein artifizielles Bildwerk wie der Nabel-Marmor oder ein Altar sein, der das primär Aufragende, die erste Schöpfung, den Ursprung des Lebendigen symbolisiert. Dies ist insofern von besonderem Interesse, als dadurch das, was den kosmischen Berg ausmacht, ebenso von einem gewaltigen Massiv wie durch eine zentrale Tempelanlage repräsentiert werden kann. So stellen die gewaltigen stufenförmigen Tempel der Maya-Kultur selbst

göttliche Berge dar; ähnlich die Tempelberge der Khmer in Ankor oder der Borobodur-Stupa auf Java. Oder die im Kiesbett, das das Meer darstellt, verteilten Felsen in Zen-Gärten werden zu kleinformatischen Paradigmen des Berges überhaupt: aus dem Urwasser aufragende Inseln, die den Hort des gestalteten Lebens bilden. Auch die halbkugelförmige Stupa-Architektur am Heiligen Berg Sanchi, eine bis ins 2. Jh.v.Chr. zurückreichende Kult- und Pilgerstätte, kann als Nachbildung des Berges verstanden werden. Ganz sicher waren auch die babylonischen Turmbauten sakralarchitektonische Vergegenwärtigungen kosmischer Berge, die nicht nur die religiöse, sondern auch herrschaftliche Mitte des Reiches darstellten. Auch japanische Pagoden und Palastarchitekturen symbolisieren Berge, die in Japan durchweg als heilig gelten.

I.5.2. Berge sind die entrückten *Wohnorte, Residenzen oder Versammlungsorte* der (höchsten) Götter, wie dies für zahllose prominente Berge in der assyrischen, babylonischen oder griechisch-römischen Kultur, aber auch in Iran, Indien, Tibet, China oder in Süd- und Nordamerika bezeugt ist. Öfters sind Berge selbst Götter oder sie sind von Göttern gebaut worden. Der Himalaya insgesamt repräsentiert den Körper des Shiva, der wiederum auch auf einzelnen Bergen, vor allem dem Kailas, seine Stätte und seinen Thron haben kann; zugleich erhebt sich auf den Schneegipfeln des Himalaya der überirdische Palast der Götter. Dass Berge die Wohnstätte der Götter sind, begründet ihre Sakralität und spirituelle Attraktion. Sie teilen damit jene Struktur, die seit Rudolf Otto für das Heilige ausgemacht wurde⁴: *Berge sind Taburäume, die ebenso anziehen wie abschrecken*. Darin sind Berge Orte des *Numinosen*. Numinosität bezeugt die befremdende Gegenwart eines unbestimmt Anderen, das sich als Scheu anzeigt. Die Scheu setzt ein Verhältnis von Unnahbarkeit des Objekts zur Unterlegenheit dessen, der die Gegenwart des Numinosen spürt.

Dieses Grundverhältnisses wird in vier Bestimmungsstücke auseinandergelegt, die auch für die religiöse Symbolik von Bergen gelten. (a) Die Vorrangigkeit des numinosen und unvertrauten Objekts enthält ein Angezogenwerden *und* ein Fliehen-Wollen, Attraktion und Repulsion: diese Ambivalenz wird zur Synergie von

⁴ Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen; 26.–28. Aufl. München 1947 (zuerst 1917).

tremendum und *fascinosum*. *Tremendum* ist das Schauervolle, Unheimliche, Unbestimmt-Große, das vor mächtigen und heiligen Bergen empfunden wird. *Fascinosum* stammt von lat. *fascinare* = verzaubern, behexen. Darin drückt sich aus, dass von heiligen Bergen ein Bann ausgeht. (b) In diesem Pendelschlag von *Tremendum* und *Fascinosum* entsteht das Gefühl der Gegenwart von etwas Übermächtigen, nämlich der *Maiestas*. Auch dies passt gut zu den Bergen als Herrschaftssitz von Gottheiten. *Maiestas* bezeichnet die Erfahrung der Fernrückung des numinosen Objekts, so nah es auch gespürt wird, des Banns, so sehr man auch fliehen möchte. Diese Dipoligkeit charakterisiert die Aura heiliger Berge und die semantische Gespanntheit aller Berg-Metaphoriken, sofern sie im Religiösen wurzeln. (c) Sofern Berge heilig sind, sind sie Träger eines *Mysteriums*; sie bezeichnen das "Ganz Andere" (das *Mirum*). Die mirabile *Alteritas* entzieht das Heilige dem Begriff und wahrt seine Geheimnishaftigkeit. Darum ist die Sprache über heilige Berge nicht begrifflich, sondern metaphorisch. Dies gilt auch für die postreligiöse, naturästhetische Erhabenheit der Berge, insoweit Metaphern auch innerhalb säkularisierter Sprachen Spuren eines Inkommensurablen und Geheimnishaften behalten. Berge werden zu Metaphern, gerade weil sie sich der Umfassung durch Begriffe entziehen; Metaphern drücken nichts anderes als diese Unfassbarkeit aus. Geheimnis ist gewöhnlich der Gegenbegriff zu Öffentlichkeit. Georg Simmel⁵ machte wenig vor Otto darauf aufmerksam, dass jede Gesellschaft auf die Wahrung des Geheimnisses angewiesen ist. Das Heilige von Bergen ist in diesem Sinn ein Arkanum, das sich zeigt, ohne sich zu enträtseln. Von daher sind Berg-Metaphern *survivals* uralter religiöser Verhältnisse. Die Epiphanie des Berges kann, etwa in Riten oder Festen, öffentlich sein, ohne doch dabei enthüllt zu werden.⁶ Sie tritt hervor nicht als decodierbare Mitteilung, sondern als unbestimmte Ausstrahlung, als Metapher und nicht als *Proprium*. (d) Als viertes Merkmal nennt Otto das *Augustum*, das sich Kaiser Octavian als Name (Augustus) beilegte, um die Atmosphäre des Erhaben-

⁵ Vgl. Simmel, Georg: *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908). Berlin 1968, S. 383-455 (Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft).

⁶ Diese Fassung des Heiligen liegt nahe bei dem Goetheschen Symbol-Konzept: vgl. Binder, Wolfgang: *Das "offenbare Geheimnis"*. Goethes Symbolverständnis. In: Benedetti, Gaetano / Rauchfleisch, Udo (Hg.): *Welt der Symbole: interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses*; 2. Aufl. Göttingen 1989, S. 146-162.

Strahlenden, Heiligen und Ehrfurchtsvollen auf sich zu konzentrieren. Diese Instrumentalisierung gehört zur Performativität der Macht. Sie entleiht sich das Augustum, um den Preis, dass das "Ganz Andere" (Thateron) sein Geheimnis verliert und zur Repräsentation des Herrschers vereindeutigt wird.

Es ist aufschlussreich, dass in verschiedenen Kulturen Berge gleichgesetzt werden mit Fülle, Überfluss, Reichtum, Glanz, so z.B. der nepalesische Annapurna, dessen Name „Mutter der Fülle“ heißt, der tibetische Kailas, der südindische Arunachala, dessen Haupt mit der Aura des unsichtbaren Lichts Shivas umkleidet ist, oder der griechische Olymp, der als Göttersitz und Thron des Zeus vielen Legenden nach auf seinem Gipfel einen allen Reichtum und alles Heil verkörpernden Palast trägt. Heilige Berge symbolisieren zwar das Überlegene und Fremde, doch gerade daran machen die religiösen Menschen entscheidende Erfahrungen. Sie suchen sie geradezu: dies ist die Wurzel für die Feste, Rituale, Opferungen, die dem sakralen Berg selbst oder der in ihm inkorporierten Gottheit dargebracht werden. Auch dies gilt transkulturell. Gleichwohl schließen die Rituale am heiligen Berg die Identifikation mit ihm aus, weil zu ihm die Ambivalenz von *tremendum* und *fascinans* gehört, die weder zur einen noch zur anderen Seite durch Identifikation oder Distanz aufzulösen ist. Berge sind in einem physischen wie in einem ontologisch-metaphysischen Sinn das Herausgehobene und Erhabene und dies begründet die Überalltäglichkeit der Bewegungen und Begängnisse, die in Annäherung an Berge oder auf ihnen vollzogen werden. Berge begründen geradezu das strenge Regime des Ritus und des Kultus – in nahezu allen Formen: dies reicht von den Menschenopfern, die bei Inkas und Mayas den Göttern zur Beschwichtigung und zum Segen in gewaltiger Höhe erbracht wurden bis zu den Anachoreten und Klöstergemeinschaften, die in unwirtlichen Lagen an und auf Bergen ein durchritualisiertes Leben in der Nähe des Gottes führen, am Berg Athos ebenso wie am armenischen Ararat, am Sinai (Dschebel Musa) wie am tibetischen Kailas, am japanischen Fuji oder am balinesischen Gunung Agung, am südindischen Arunachala wie am afghanischen Bamian-Heiligtum am Hindukusch. Diese Sehnsucht ‚nach oben‘, nach Reinheit und Vergeistigung, nach Teilhabe am höheren Sein der Götter, nach Erlösung und gnädiger Annahme kennzeichnet fast alle Religionen, begründet die weltabgewandte Haltung der *vita contemplativa* (wenn

nicht als Anachoretentum, so wenigstens in Form frommer Wallfahrt) und ist weltweit mit Bergen und ihrer metaphorischen Sakralsemantik verbunden.

I.5.3. Berge sind *Offenbarungsorte*, entlegene und schwer erreichbare Stätten der *Kommunikation* mit den Göttern. Klassisch sind die Offenbarungen, die Moses oder Muhammad an Gottesbergen erfahren haben. So auch Zarathustra, der noch als philosophischer Lehrer bei Nietzsche ‚von den Bergen‘ herabkommt.⁷ Aber auch das Delphische Orakel liegt in abgelegenen Bergzonen am Parnass-Massiv. Gerade das Unwirtliche der Gottesberge macht sie zum Zentrum der Anziehung für Anachoreten und Mönchsgemeinschaften, welche die Weltferne als Bedingung der Gottesnähe suchen. So werden Berge nicht nur zu den Wohnorten heiliger Eremiten, sondern öfters zu Kultzentren, zu denen je nach religiösem Festkalender zahllose Pilger aufbrechen, um – nach oft beschwerlicher Wanderung – durch Riten, Gebete, Meditationen, asketische Übungen oder Opfer sich der Nähe des Gottes zu versichern. Darin folgen Eremiten wie Pilger der Spur einer ursprünglichen Offenbarung, die zumeist einem Gründungsheiligen oder Religionsstifter zuteil wurde. Beispielhaft sind dafür die Katherinenklöster (seit dem 4. Jh.), die je nachdem, welchen Berg auf dem Sinai man als den Moses-Berg annahm, am Dschebel Musa oder Dschebel Katerin im südlichen Stein-Massiv der Sinai-Halbinsel gegründet wurden und bis heute Ziel von christlichen Pilgern sind. Für Israel wie für das Christentum ist der Sinai der Name für den Bund, den Jahwe in einer gewaltigen Epiphonie mit Moses auf dem Gipfel des Horeb oder Sinai abgeschlossen und durch die Übergabe des Dekalogs besiegelte. Die vierzigjährige Wüstenwanderung des Volkes Israel, von der in der Sinaiperikope Exodus 19 bis Numeri 10 erzählt wird, ist, wenn sie die „Brautzeit“ Israels (Jer 2,2f) mit seinem Gott genannt wird, als ein entsagungsvoller, ebenso erzieherischer wie prüfender *Übergangsritus* zu verstehen, der die Passage des Auszugs aus der ägyptischen Knechtschaft, die Wüstenwanderung und die endliche Besitznahme des verheißenen Landes umfasst. Darin bildet die Theophanie am Gottesberg, auf den Moses auf Geheiß Jahwes gestiegen ist (während zu Füßen des Berges das Volk, auf Idolenkulte

⁷ Vgl. zu Nietzsche: Hüser, Andreas: Wo selbst die Wege nachdenklich werden. Nietzsche und der Berg. Zürich 2003.

zurückfallend, ums goldene Kalb tanzt), die entscheidende Initiation ins Gesetz und die religiöse Ordnung des Bundes dar. Der Moses-Berg ist das primordiale Sinnzentrum der jüdischen Religion, das später, nach der Landnahme, im Tempelberg Jerusalems seinen Gehalt erfährt. Indes bleibt der Gott Israels der Gott des Sinai-Berges, seinem ursprünglichen Wohnsitz (wo er noch Züge eines alten Erdbeben- und Wetter-Berggottes aufweist). Der Sinai ist paradigmatisch auch für eine der klassischen Formen von Berg-Theophanien, wie sie sich in vielen Religionen finden: Gott steigt herab auf den Berg (Deszendenz). Die Theophanie in der Natursprache dramatischer Wettererscheinungen transformiert sich hier aber in die Schriftform des Gesetzes, die fortan das Zentrum einer Religion ist, die auf jede Gottesmetaphorik und auf jede bildliche Figuration verzichtet, sich aus jeder Verankerung an natürliche Orte (wie Berge) löst oder schließlich sogar, nach Zerstörung des Tempels, sich vom architektonisch gefassten *hieros topos* verabschieden muss.

II.1. Sofern Berge nicht geheiligt oder Sitz der Götter und damit Übergangszonen zur Transzendenz waren, bilden sie in christlicher wie antiker Tradition die Sphäre der Wildnis.⁸ Diese beiden semantischen Achsen herrschen bis weit ins 18. Jahrhundert vor. Das platonische Höhlengleichnis (Platon: *Politeia* 514a-17a) codiert als philosophische Allegorie den *Aufstieg* aus dem Dunkel sinnlicher Erscheinungen, deren Wesen nicht durchschaut wird, zu den oberen Sphären des Lichtes, das die Wahrheit (*aletheia*) ist. Philosophie ist Elevation, Erhebung aus dem Trüben bloßer Wahrnehmungsbilder (*doxa*) zur Welt der Ideen, der noetischen Sphäre. Dem Geist und dem Denken ist seit Platon eine Direktion eigen: nach oben. Unten/Oben bilden dabei eine Wertachse; das Hohe ist das Wertvolle und Wahre, das Niedrige das Wertlose und Täuschende. Dem entspricht der Aufbau der antiken Kosmologie, die eine qualitative Raumordnung im Elementenschema enthält: von der Erde über das Wasser zu Luft und Feuer als den oberen, edleren Elementen bis hin zum fünften, alles umhüllenden, in sich ruhenden und einheitstiftenden Äther, dessen Feinstofflichkeit von reiner Geistigkeit

⁸ Umfassend dazu, mit einem Schwerpunkt auf die Bildkunst, vgl. Wozniakowski, Jacek: *Die Wildnis: Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europäischen Neuzeit*; Frankfurt am Main 1987.

kaum zu unterscheiden ist (nahe bereits dem christlichen Empyreum). Diese vertikale Wert- und Sphärenschichtung bleibt bis zur Frühneuzeit stabil. Was unten ist, ist nicht nur das Wertlose, sondern auch Ordnungslose: die sublunare Sphäre ist in ihrer Vielheit und Heterogenität kaum erkenntnisfähig; *épisteme* (i.S.v. Wissenschaft) bildet sich an den Dingen des niedrigen Erdkreises gerade nicht. Er enthält auch kaum Schönes, das auf harmonischen und symmetrischen Verhältnissen, auf Zusammenhang und Verknüpfung, stimmige Anordnung und Übereinkunft beruht. Berge zeigen nichts davon; sie sind rau, ungerregelt, schroff, wüst und wild, wie urzeitliche Relikte des Chaos, dem die Erde (Gaia) am nächsten steht. Das Schöne muss als Kunst, durch idealisierende Nachahmung und zähmende Formung, hergestellt werden oder findet sich als kleine amoene Szenerie eingebettet in Räumen, die sich rasch in weglose Wälder und wilde Gebirge zerfransen.

Hingegen konzentrieren die Berge, etwa in der Schilderung der Alpenüberquerung von Hannibals Truppen durch Polybios⁹ und Livius (*Ab urbe condita Libr. XXI-XXIII*), alle Züge des Schrecklichen und Barbarischen, leblose und abscheuliche Unformen, die sich in den verwilderten Bergbewohnern widerspiegeln.¹⁰ Ähnlich unwirtlich werden der Atlas oder der Kaukasus geschildert, die Verbannungsorte der hybriden Titanen Atlas und Prometheus an den westlichen und östlichen Grenzen des zivilisierten Erdkreises. So sehr die platonische und stärker noch die plotinische Philosophie und dann der Neoplatonismus der Frühneuzeit einen Zug ins Vertikale aufweisen, was sie der christlichen Bewegung des Aufstiegs zu Gott adaptierbar macht, so wenig weisen Gebirge in der Antike Attraktionen auf, die sie für philosophische Metaphern tauglich machen würden. Auch Marsilio Ficino (1433-1499) und Giordano Bruno (1548-1600), die, wie kaum andere Philosophen, die denkerische Aufwärtsbewegung auszeichneten, taten dies ohne Rekurs auf Berg-Metaphern: sie wären für den Aufschwung des Geistes im *furor divinus*, bei Bruno bis auf die Höhen des Weltalls, zu geringfügig. Wirkungsmächtig ist eher die römische Stadtkritik, etwa bei Horaz (z.B. Satiren, II. Buch. 6. Satire), der – wie vor ihm schon der Stadtbürger Theokrit in seinen

⁹ Polybios: *Geschichte* (Bibliothek der alten Welt), übersetzt von Hans Drexler, 2 Bde., Zürich 1978 f.

¹⁰ Zur Entdeckung der Alpen vgl. Seitz, Gabriele: *Wo Europa den Himmel berührt. Die Entdeckung der Alpen*. München und Zürich 1987.

Idyllen – den Topos des einfachen, Seelenruhe gewährenden Landlebens und darin auch die Berge als Kontrapunkt des Stadtlebens mit poetischem Lob bedenkt. Doch sind auch hier nicht die schroffen Gebirge gemeint, sondern die zum Seelenfrieden tauglichen, sanfteren Hügel und Berge, die sich der pastoralen Landschaft als behütende Grenze anfügen.

II.2. Diese verbreiteten stadtkritischen Gesten der römischen Literatur (z.B. auch Iuvenal) finden sich radikalisiert im Christentum, wenn fromme Eremiten sich aus dem Gewühl der sündenverfallenen Welt in Wüsten und Gebirge zurückziehen, eingedenk jener biblischen Stellen, welche gerade derart lebensferne Zone als Orte der Gottesbegegnung auszeichneten, wie etwa die berühmten Psalmen-Verses Ps 43,3: „Sende dein Licht und deine Wahrheit, damit sie mich leiten; sie sollen mich führen zu deinem heiligen Berg und zu deiner Wohnung.“ Dies ist eine religiöse, keine philosophische oder gar ästhetische Nobilitierung des Berges. Man findet sie in Briefen des anachoretischen Hieronymus ebenso wie bei Augustin, der die Doppelfigur von den guten und den schlechten Bergen rhetorisch prägte. Sind die ersteren die Berge Gottes und das Haupt Christi, von geistlicher Großartigkeit (*magnitudo spiritualis*), so sind die weltlichen Berge (*montes saeculi*) das Haupt des Teufels (*caput diabolus*) und das Geschwür des Hochmuts (*tumor superbiae*). Jeder Christ erinnerte bei diesen topischen Formeln, die für mehr als ein Jahrtausend die Wahrnehmung der Berge prägten, die von Matthäus (4, 1-11) und Lukas (4,1-13) überlieferte Versuchung Jesu, als dieser, während seiner Fastenzeit in der Wüste, vom Teufel auf einen Berg geführt wird, um Jesus, im Stil des späteren Teufelpakts, in einem panoramatischen Weltblick alle Reiche zur Herrschaft anzubieten, wenn er sich denn nur dem Satan verspreche. Das Muster einer solchen malignen Elevation, die das Weltenpanorama hergibt, findet sich noch in der *Historia von D. Johann Fausten* (1587): in der Supervisio stillt Faust seinen Welthunger, die teuflische *cusiositas*.¹¹

Zweieinhalb Jahrhunderte zuvor ist es eine überzufällig aufgeschlagene Textstelle aus Augustin (Confess. X, 8), die Francesco

¹¹ *Historia von D. Johann Fausten*. In: Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. v. Jan-Dirk Müller; Frankfurt Am Main 1990, S. 896-922. Der Panorama-Blick wird im Schema der frommen „Himmelsreise der Seele“ entwickelt, doch ins teuflische Gegenteil verkehrt.

Pertrarca auf dem Gipfel des Mont Ventoux 1336 aus der selbstvergessenen Faszination durch den tiefengestaffelten Fernblick zurückruft in die fromme Selbstbetrachtung der Seele, im Vergleich zu deren Größe nichts Weltliches groß sei (*Familiarum rerum libri IV*, 25-8). Der höchst stilisierte Bericht über die vielleicht gar fiktive Besteigung des Mont Ventoux folgt der Augustinischen Abrechnung mit dem Augenbegehren (*concupiscentia oculorum*) und der weltlichen Neugier (*curiositas*; Confess. X). Was von heute her als Wende zu einer neuzeitlichen Naturästhetik und als Entdeckung der Erhabenheit der Berge erscheinen mag, ist im 14. Jahrhundert eine exemplarische ‚Konfession‘, nämlich das Dokument einer den *montes mali* verfallenen *superbia*, deren Typus Augustin ebenso vorgegeben hatte wie die ‚Abkehr‘ von jenem Weltblick, der in diabolischer Versuchung sich die Welt zu Füßen legt. Der Mont Ventoux Petrarcas ist nicht die Inkunabel der modernen Landschaft, sondern das Exempel des *tumor superbiae*, eine christliche Umkehr- und Nachfolgegeschichte auf den Spuren Augustins und der Bibel (mit Matth 19,21 zitiert Petrarca einen *locus classicus* der Folge-mir-nach-Logoi).¹²

Gleichwohl ist es nicht zufällig ein Berg, der zum Topos dieser spirituellen Erfahrung wird; denn der Berg ist die Metapher der sündigen Weltverfallenheit und *zugleich* die Metapher der Offenbarung, Weltabkehr und Gottesnähe, zu der Petrarca auf dem Gipfel, wo er nicht nur sieht, sondern auch liest und erinnert, zurückfindet. Ineins damit ist der Gipfelblick Petrarcas die erste literarische Ausformulierung des aperspektivischen Panorama-Blicks, der die Tiefenstaffelung der Horizontale auf einen subjektiven Sehpunkt hin organisiert: dies mag dem sich augustinisch besinnenden Autor zum „nichtigen Schauspiel“ werden, doch zugleich ist es ein erster Schritt hin zu jenen literarischen und bildkünstlerischen Höhenblicken, die vom 16. Jahrhundert an, vor

¹² Ritter, Joachim: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: ders.: Subjektivität. Frankfurt am Main 1974, S. 141–163. – Stierle, Karlheinz: Petrarcas Landschaften. Zur Geschichte ästhetischer Landschaftserfahrung; Krefeld 1979. – Groh, Ruth / Groh, Dieter: Petrarca und der Mont Ventoux. In: Diess.: Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur II; Frankfurt am Main 1996, S. 17–82. – Dagegen: Riedel, Wolfgang: Der Blick vom Mont Ventoux. Zur Geschichtlichkeit der Landschaftswahrnehmung bei Petrarca. In: Selbstorganisation 10 (1999), S. 123–152. –

allem aber im 18. Jahrhundert geradezu zum Paradigma einer säkularen Erhabenheit und ästhetischen *Maiestas* werden.¹³

In christlichem Sinn kann der beschwerliche Weg im Gebirge derjenige sein, zu dem sich der Fromme entschließt, während der träge Sünder den bequemen Weg im Tal der Sünden bevorzugt. Dieses Y-Modell des christlichen *homo viator*, dem ‚Herkules am Scheideweg‘ verwandt, findet sich überaus häufig in christlicher Bildkunst – bis hin zu Caspar David Friedrich, dessen Herbst-Blatt aus dem Lebensalter-Zyklus (1826) ein Paar zeigt, dessen gemeinsamer Weg sich gerade trennt. Wie der Soldat den Weg, vorbei an Siegesmonumenten, zur Stadt wählt, die aus der Ferne mit versprechender Pracht winkt, so trennt sich die Frau vom Soldaten, um seitwärts den beschwerlichen Felspfad hinauf ins einsame Gebirge einzuschlagen: der gute Weg. Diesen Typus und Anti-Typus formulierte schon der Schweizer Gelehrte Konrad Gesner (1516-1561), einer der frühesten Naturforscher der Alpen, 1541 in einem Brief an Jacob Avienus: „Welch eine Wonne, welche – glaube mir – Ergötzung des Geistes, anders gesagt: des Gefühls, die Ansicht riesiger Bergmassen zu bewundern und das Haupt gleichsam inmitten von Wolken zu erheben. Ich weiß nicht, wie es kommt, daß die Seele auf staunenswerter Höhe eine Erschütterung erfährt und zur Betrachtung jenes höchsten Baumeisters hingerissen wird. Menschen tragen Geistes jedoch bewundern nichts, sie sitzen zu Hause, gehen nicht hinaus zu dem *theatrum* der Welt, ziehen sich wie Ratten im Winter in ihre Ecken zurück, ohne zu begreifen, daß die menschliche Gattung deswegen inmitten der Welt geschaffen wurde, um aus ihren Wundern die höchste Gottheit besser zu erkennen.“¹⁴ Hier verbindet sich das christliche Y-Modell mit der Formel Ciceros vom *contemplator coeli*, der umwillen der Erkenntnis Gottes in seiner Schöpfung geschaffen wurde. Die Berge gehören bei Gesner zu den „Ansichten des irdischen Paradieses“.

¹³ Vgl. Stalla, Robert: Steile Höhen, sanfte Hügel. Das Motiv 'Berg' in der Landschaftskunst des 14.- 20. Jahrhunderts. In: Ders. (Hg.): Ansichten vom Berg. Der Wandel eines Motivs in der Druckgraphik von Dürer bis Heckel. Ausstellungskatalog München und Berlin 2001, S. 15-48. – Die Schwerkraft der Berge. 1774-1997. Ausstellungskatalog Kunsthalle Krems; Basel Frankfurt am Main 1997.

¹⁴ Zitiert nach Wozniakowski, Jacek: Die Wildnis: Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europäischen Neuzeit; Frankfurt am Main 1987, S. 131.

II.3. Lange wähen indes noch die Deutungen,¹⁵ die die Gebirge zu Geschwüren und Warzen des Erdballs degradieren, bar jeder Annehmlichkeit, jeden Reizes, jeder Schönheit, Inbegriffe des Schrecklichen und Hässlichen. Dies gilt noch für Henry More (1614-1687), neben Ralph Cudworth Kopf der *Cambridge Platonist School*: für ihn waren „die formlos hin geworfenen Berge nichts als Geschwülste und Höcker auf dem Antlitz der Berge“.¹⁶ Man darf nicht vergessen, dass die Galileische Entdeckung der Mond-Berge und Krater, ebenso wie die der Sonnenflecken, zwiespältig gedeutet werden konnte: für Galilei, wie an seinen Mondzeichnungen zu sehen, wurde die schrundige Mond-Oberfläche einerseits zur künstlerischen Herausforderung¹⁷, andererseits zum Beweis, dass die Erde, entgegen ihrer aristotelischen Niedrigschätzung, ein Stern unter Sternen ist. Der Ingolstädter Jesuit und Astronom Christoph Scheiner (1575-1650), dem gegenüber Galilei der frühere und bessere Experimental-Nachweis der Sonnenflecken gelang (1611), konnte solche Makel (*macula*) an einem platonisch idealgeometrischen Himmelskörper aus kosmoästhetischen Gründen nicht ertragen und erklärte die Flecken als Schatten vorüberziehender Materiewolken bzw. unbekannter Kleinstern. Gestirne wie ursprünglich die Erde waren als regelmäßige Körper geschaffen, makellos, d.h. ohne die kranken Tumoren der Berge. Die langwährende Verurteilung der Berge hängt mit der mächtigen Tradition der christlichen Kosmo-Ästhetik zusammen, in der ausgemacht war, dass Gott die Welt nach Gesetzen der Schönheit geschaffen hat; darum galt Gott, aber auch die fugurierte Natura, dem Mittelalter als ein Künstler (*artifex*).¹⁸ Die offenbare Regellosigkeit der Gebirge konnte deswegen nicht auf Gott zurückgehen. Eine Ästhetik, die das Maß- und Ordnungslose integrierte, gab es bis 1750 nicht. Darum mussten Gebirge als *locus*

¹⁵ Vgl., zum folgenden: Peskoller, Helga : BergDenken. Eine Kulturgeschichte der Höhe. 2. Aufl. Wien 1998.

¹⁶ Zitiert nach ebd. S. 157.

¹⁷ Bredekamp, Horst: Gazing Hands and Blind Spots: Galilei as Draftsman. In: Science in Context 13, 3-4 (2000), S. 423-462.

¹⁸ Simek, Rudolf: Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus; München 1992. – Modersohn, Mechthild: Natura als Göttin im Mittelalter. Ikonographische Studien zur Darstellung der personifizierten Literatur; Berlin 1997. – Schöne Beispiele etwa bei Bernardus Silvestris: De Mundi Universitate Libri Duo Sive Megacosmos et Microcosmos, hg. v. Carl Sigmund Barach u. Johann Wrobel; (1876) Frankfurt/M. 1964; sowie: Alanus ab Insulis: Liber de planctu naturae.

*terribilis*¹⁹ wahrgenommen werden, abstoßender Aussatz einer aus der Schöpfungsordnung gefallenen Natur (*natura lapsa*). Das beförderte religiös-geognostische Spekulationen über den Ursprung dieser Ungestalten.

Eines der spätesten Zeugnisse dieser Tradition stammt vom 1.9. 1780 „morgens um 4 Uhr“ aus der Feder des paganen Wilhelm Heinse, als er Ludwig Gleim von einer Schauer weckenden Geistbegegnung am Gotthard berichtet:²⁰ „Aus dem grauen Altertume der Welt, aus den Ruinen der Schöpfung schreibe ich Ihnen, wogegen die Ruinen von Griechenland und Rom zerstörte Kartenhäuserchen kleiner Kinder und nicht einmal das sind.“ Der Text markiert die kulturgeschichtliche Schwelle zwischen der uralten Tradition, in welcher die Berge als Orte göttlicher Offenbarung galten, und einer säkularen Ästhetik, welche gerade noch den Schauer angesichts der Gott-Natur kennt und doch schon die Stichworte bereitstellt für die touristische und ästhetische Verfügbarmachung der Gebirge. So glaubt sich der nächtliche Wanderer Heinse auf dem Gotthard am "Ende der Welt", angelangt im "Gebeinhaus der Natur": "Statt der Totenknochen liegen ungeheure Reihen von öden Steingebürgen und in den tiefen Tälern auf einander gehäufte Felsentrümmer da. ... Schauer wie ein Erdbeben gingen durch mein Wesen." Heinse ruft hier noch einmal die leibmetaphorische Parallelität geophysiologischer Gefüge mit der menschlichen Anatomie auf, die besonders für Leonardo charakteristisch war, der eine regelrechte „Anatomie der Erde“²¹ entwarf, in der die Gebirge das Skelett des Erdleibes bildeten. Diese Parallelität von Erde und Körper ist es, die Heinse erschüttert und auf die Epiphanie des Genius der Natur vorbereitet: wie der Erdgeist in Goethes "Faust I" (Vers 480-521; 610-655) den ungläubig-gläubigen Protagonisten, so stutzt der Gotthard den Reisenden aufs Maß seiner irdischen Kleinheit zurück. Also spricht der "Berggeist":

¹⁹ Garber, Klaus: Der locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts; Köln, Wien 1974.

²⁰ Wilhelm Heinse: Brief an J. W. L. Gleim. In: ders., *Sämmtliche Werke*. Hrsg. v. Carl Schüddekopf, Leipzig 1910, Bd. 10, S. 33-5; vgl. ders.: Tagebuch der italienischen Reise 14.8. 1780, *ebd.*, Leipzig 1909, Bd. 7, 5. 22-26.

²¹ Perrig, Alexander: Leonardo: Die Anatomie der Erde. In: Supplement zum Ausst.-kat. Hamburger Kunsthalle, 1984. Leonardo da Vinci. Natur und Landschaft. Naturstudien aus der Königlichen Bibliothek in Windsor Castle; hg. v.: Pedretti, Carlo, Hamburg 1984, S. 3-31.

"Auch hier war einmal ein Eden, schöner als Genf und Vevey in dem bezaubernden Tale, wo der wilde Rhodan von seinen Stürmen ausschraubt und in süßem Schlummer heiter hin wallt, und schöner als die Gefilde, wo die Provenzalerin schon zum Schlag der Trommel tanzt. Ich stieg einer der ersten aus den Wassern hervor, und unter den kühlen Schatten meiner Pomeranzenwälder pflegten die neugeborenen Kinder der Erde der jungen Liebe. O goldner Traum meiner Jugend in viele Jahrtausende hinein... Kannst Du glauben, daß ich immer Fels war, ohne Pflanze, Halm und Staude? Und siehst du nicht, daß jeder grüne Berggipfel auch nach und nach so wird? Aber ich bin so alt, als dein Schmetterlingskopf mit seinem weichen tagdauernden Hirn nicht auszudenken vermag. Zwar bin auch ich aus einem Element ohne Größe ... einer der gewaltigsten Körper der Erde geworden, der noch jetzt mit seinen Knochen die Furka und den Grimselberg, das Wetter- und Schreckhorn hinunter ungeheuer daliegt... Ich bin der Anfang und das Ende. Erkenn in mir die Natur in ihrer unverhüllten Gestalt, zu hehr und zu mächtig und heilig, um von euch Kleinen zu euren Bedürfnissen eingerichtet und verkünstelt und verstellt zu werden. Jedes Element ist ewig wie die Welt, und kann weder erschaffen noch vernichtet werden; und alles andre wird und ist und vergeht... Nun geh hin, dir ist das Evangelium gepredigt!"

Dies ist eine eigentümliche Mischung aus neuheidnischer Kontroverspredigt der Natur und Geologieunterricht am Gotthard. Unschwer ist zu erkennen, dass Heinse hier Leitmetaphern aufnimmt, wie sie der berühmte Thomas Burnet (*Telluris theoria sacra*, 1689/91) entwickelt und noch der junge Leibniz (*Protogaea*, 1693) vertreten hatten: die schroffen Ungestalten der Gebirge sind erdgeschichtliche Ruinen einer globalen Katastrophe, der Sintflut nämlich. Nach Abfluss der Wasser trat die allüberall gebrochene, wüst aufgetürmte und zerklüftete, ehemals jedoch in harmonischer Kreisgestalt gefasste Erdkruste erschreckend vor Augen. Gebirge sind für Burnet die Erinnerungsnarben einer metaphysischen Verwerfung im Verhältnis zwischen Mensch und Gott, darum im Betrachter Schauer auslösend, an die alte Erbschuld gemahend, die die Natur in den Fall einbezog: darum ist sie *natura lapsa*, steingewordenes Monument der Sintflut. Zu Anfang des Jahrhunderts hatte der Naturforscher Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733), fußend auf John Woodward (*Essay toward a Natural History of the Earth*, 1695), in pflanzlichen wie tierischen Versteinerungen der Schweizer Alpen

Relikte der Sintflut ausgemacht und sogar das Skelett eines dabei ertrunkenen Menschen zu entdecken geglaubt: *homo diluvii testis* (*Specimen Lithographia Helvetica*, 1702), den der Paläontologe und Katastrophentheoretiker Georges Cuvier (1769-1832) freilich als Fossil eines Riesensalamanders entlarvte.²² Wie immer auch: entscheidend ist die Verschiebung der metaphorischen Matrix, die sich, noch innerhalb des christlichen Rahmens, an den Gebirgen vollzog. Vom *caput diabolus* verwandelten sich die Berge zu einem geoarchäologischen Archiv, aus dem sich die Dramen der Erdgeschichte ablesen ließen. Das schrundige Antlitz der Terra, wie es Burnet im allegorischen Denkbild der Erd-Ruine entwirft, initiiert eine wissenschaftliche Debatte, in der die Berge à la longue zum Objekt empirischer geognostischer Forschung wurden: ein entscheidender Schritt einmal in Richtung auf die Entdeckung der Tiefendimension der Erd-Zeit²³, die nur in Jahrtausenden abmessbar ist, zum anderen zur Säkularisierung des metaphysischen Schreckens, der in den Bergen lokalisiert wurde.

Heinse's Berggeist folgt zwar der Burnet'schen Genealogie der Berge aus der in der Sintflut kollabierten Erdkruste. Doch kennt Heinse bereits die Tiefenzeit, wie sie der Tendenz zur Temporalisierung des Wissens entspricht: diese löste zwischen Burnet, Charles Buffon (*Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet de Roy*, 1750-51) und dem Geologen James Hutton (*Theory of Earth*, 1788) bis hin zu Charles Lyell (*Principles of Geology*, 1830-33) eine wahre Explosion der zeitlichen Horizonte der Erdgeschichte aus. Davon wurde – nicht nur bei Heinse, sondern ebenso bei Herder, Goethe, Hölderlin, Alexander v. Humboldt – die ästhetische Wahrnehmung der Berge geprägt: ihr Erhabenes ist nicht mehr nur ein Effekt ihrer Größe, sondern vor allem davon, dass sie historische Zeugen der Erdentstehung sind. Gebirge als "Ruinen der Schöpfung": in Form von Petrefakten und Fossilien tragen sie die Spuren fernster Vergangenheit wie ein dingliches Archiv. Sie erinnern ferner daran, dass das Steinerne durch alle erdgeschichtlichen

²² Kempe, Michael: Wissenschaft, Theologie, Aufklärung. Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733) und die Sintfluttheorie. Epfendorf 2003.

²³ Rossi, Paolo: *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*. Übers. v. Lydia G. Cochrane; Chicago 1984. – Gould, Stephen J.: *Die Entdeckung der Tiefenzeit – Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*; München 1992. –

Revolutionen hindurch in den ephemeren Menschen "ein hohes Gefühl von ewiger Festigkeit" rechtfertigt (Goethe aus der Schweiz an Ch.v. Stein, 3.10.1779; vgl. *Über den Granit*, 1784). Gerade das Schauerlich-Schreckliche der Gebirge, ihr Totes und Skeletthaftes verleiht der Erdgestalt ihr Festes und Tragendes, dessen unser Lebensgefühl, ausgesetzt den Kontingenzen der Geschichte, bedarf: weswegen denn auch, wie sich 1755 in Lissabon schockartig erwies, Erdbeben auf die Zeitgenossen so verstörend wirkten.

II.4. Zum anderen werden Gebirge zu unverlierbaren Zeugen eines Paradieses, das die Natur für den Menschen einmal gewesen ist. Die Gebirge können so das Bild einer unverfügbaren, erhabenen wie *zugleich* einer menschenfreundlichen Natur aufnehmen. Dabei bildet die Physikotheologie einen wichtigen Übergang. Ihr durchweg metaphorischer Sprung von den Dingen der Welt, so chaotisch und kontingent sie erscheinen mögen, auf einen Weltbaumeister, der in seine Schöpfung eine teleologische Ordnung gelegt habe (dafür war Augustin Civ. dei XI,4 Vorbild), bildet in der Frühaufklärung das Initial, die Ordnung der Dinge als eine vernünftiger Zweckhaftigkeit entgegenkommende, menschenkonforme Einrichtung zu deuten. So ist auch den schrecklichen Bergen Nutzen und Zweck abzugewinnen: Barthold Hinrich Brockes (1680-1747) etwa vermag, innerhalb seiner tausende von Gedichten umfassenden Alphabetisierung der Welt von der Ameise bis zum gestirnten Himmel, auch den erschreckenden Bergen eine Unzahl nutzenteleologischer Vorteile zu entlocken.²⁴ Unter dem Dach frommer Apostrophen eines Gottes, der die Welt für uns passend eingerichtet hat, schneidet Brockes (wie auch Derham und Fabricius) die Natur rigoros auf den Menschen zu: zwecks ästhetischer Betrachtung und nützlichen Gebrauch. Auch wenn Kant später dem physikotheologischen Gottesbeweis, bei aller Achtung, ebenso den Garaus macht wie er die Naturteleologie auf eine konjunktivische Potentialität einschränkt, so ist doch die Bedeutung der Physikotheologie, die durch ihre bedeutendsten englischen Vertreter William Derham (1657-1735)²⁵ und dem Botaniker John Ray

²⁴ Brockes, Barthold Hinrich: Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in Physikalisch- und Moralischen Gedichten. 9 Bde. Hamburg 1721-48, z.B. Bd. 1, S. 273-79.

²⁵ Derham, William: Physico-theology, or A Demonstration of the Being and Attributes of God [...]. London 1713.

(1627-1705)²⁶ sowie den Derham-Übersetzer Johann Albert Fabricius (1668-1736) und den Philosophen Christian Wolff (1659-1754)²⁷ Verbreitung fand, kaum zu unterschätzen: hier bereitet sich der wissenschaftlich-technische, nüchterne und auf den Menschen zentrierte Zugriff auf den gesamten Naturraum vor. Für die teleologische Interpretation der Lithosphäre aufschlussreich ist besonders der Theologe und Naturforscher Friedrich Christian Lesser (1692-1754).²⁸

II.5. Die vormals sinnlos-häßlichen Berge erhalten dabei, neben all ihren Nützlichkeiten, einen spezifisch kulturkritischen Sinn: Ihre Ferne zur städtischen Zivilisation sichert ihnen die symbolische Funktion, den kritischen Einspruch zur desorientierten und verkünstelten Kultur ins Bild zu setzen.²⁹ Seit Albrecht von Haller (1708-1777) ist die alpine Bergwelt identisch mit versöhnter Natur und befriedeter Gemeinschaft: Schreckbild Stadt und Wunschbild Berg (*Die Alpen, 1729; Versuch schweizerischer Gedichten, 1732*). Darin besteht, über ihre imposante Statur und ihr unerschöpfliches Alter hinaus, ihre neue Dignität, die sie zur ästhetischen wie moralischen Wertschätzung tauglich macht.

Nach Vorbereitung durch Brockes und Haller wird bei Heinse die Kulturkritik à la Rousseau überdeutlich, wenn er die Gebirge gegen jede zivilisatorische Vernutzung unter Tabu stellt. Gebirge sind Freizonen ästhetischer wie ethischer "Erziehung des Menschen", während der Freihandel in den Ebenen seine sozialen Verwüstungen anrichtet. Insofern sind die zur Freiheit idealisierten Berge ein Reflex auf wirtschaftliche Umwälzungen in den Städten. Doch diese Zeichen der Freiheit und Schönheit, welche dem Menschen auf den Gipfeln, ihn sittlich wie ästhetisch hebend, winken, führen innerhalb weniger

²⁶ Ray, John: *The wisdom of God manifested in the works of the creation*, London 1691. – ders.: *Gloria Dei oder Spiegel der Weißheit und Allmacht Gottes: offenbahret in denen Wercken der Erschaffung*. Goslar 1717.

²⁷ Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt*. 1723.

²⁸ Lesser, Friedrich Christian: *Kurtzer Entwurff einer Lithotheologie: oder eines Versuches durch natürliche und geistliche Betrachtung derer Steine die Allmacht, Güte, Weißheit und Gerechtigkeit des Schöpfers zu erkennen u. d. Menschen zur Bewunderung ... desselben aufzumuntern*. Nordhausen 1732.

²⁹ Das reicht bis ins 20. Jahrhundert; vgl. Szeemann, Harald u.a. (Hg.): *Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie*. Ausstellungskatalog München. Milano 1980.

Jahrzehnte dazu, dass die Alpen zum Tummelplatz des frühen Massentourismus werden – wie zeitgleich nicht anders die Meeresküste, welche vom Grenzsäum des horizontal Unendlichen (C. D. Friedrich: *Der Mönch am Meer*, 1809) zum Sanatorium für die zivilisationsgeschädigten Stadtbürger und *Décadents* mutiert. Eine vertrackte Dialektik führt dazu, dass dieselben Gründe, die Heineses Gotthard-Geist zu einem frühen Prediger des Gebirgsschutzes werden lassen, eben diese Gebirge den Folgen des Tourismus preisgeben.³⁰

II.6. Historisch kaum einen Wimpernschlag und doch fremdartig und unvorstellbar weit zurück liegen die ergriffenen Schilderungen, welche die Alpen-Reisenden, oft auf dem Weg nach Italien, im 18. Jahrhunderts hinterlassen haben. Sie stehen im Bann der Ästhetik des Natur-Erhabenen, welches die Nachfolge der religiösen Erhabenheit angetreten hat. Menschenleere Wüsten und Meere mit wilden Küsten, schroffe Felsmassen und dräuende Abstürze, aufragende Gipfel und die entfesselten Elemente wurden gezielt aufgesucht, um im Angesicht einer gewaltigen, (noch) nicht beherrschten Natur die "Grenzen der Menschheit" (Goethe) zu erfahren oder auch, bei aller physischen Kleinheit, sich als überlegenes Vernunftsubjekt innezuwerden – wie es Kant wollte.

Den Ausgangspunkt bildete Ps.-Longinus' Schrift „*Über das Erhabene*“ (1.Jh. n. Chr.), übersetzt in viele europäische Sprachen. Zwar wurde darin mit dem Ätna schon ein Berg als Beispiel des Erhabenen erwähnt, doch richtungsweisend wurde die Schrift für die Poetik des erhabenen (hohen) Stils, der seinerseits die ästhetische Wahrnehmung von Natur zu prägen begann. Überalltäglichkeit, Großartigkeit, Weite, Übermaß, Bedrohung und Furcht bilden die gleichsam psychopsysiologische *energeia* der erhabenen Redefiguren – im Gegensatz zum Schönen. Dies bot für die Poetiken und philosophischen Ästhetiken seit Anthony A. C. Shaftesbury (*A Letter Concerning Enthusiasm*, 1708) und Joseph Addison (*Pleasures of Imagination*, publ. im *Spectator* 1712) das Initial zur Ausarbeitung eines Erhabenen, das die vormals abscheulichen Berge zu nobilitieren vermochte. Hierbei ging es um das Kontrastgefühl des ,lustvollen

³⁰ Becker, Siegfried & Dieterich, Claus-Marco (Hg.) *Berg-Bilder. Gebirge in Symbolen - Perspektiven - Projektionen.* Marburg 1999. – Luger, Kurt & Inmann, Karin (Hg.): *Verreiste Berge. Kultur und Tourismus im Hochgebirge.* Innsbruck und Wien 1995. – Wagner, Monika: *Das Gletschererlebnis - Visuelle Naturaneignung im frühen Tourismus.* In: *Natur als Gegenwelt: Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur*, hg. v.: g. Großklaus / E. Oldenmeyer, Karlsruhe 1983.

Schauders' oder ‚angenehmen Schreckens‘³¹ angesichts der „Ruinen über Ruinen, ein ungeheures Trümmerfeld“, wie John Dennis 1688 sein Alpenerlebnis fasste, um sein „Entsetzen“ und die „fast mit Verzweiflung gemischte Erhebung“ mit „Annehmlichkeit“ und „Meditation“ zu verbinden, um so einen „Einklang mit der Vernunft“ herzustellen. „Angst“ mit „Bewunderung“ und vernünftigem Selbstbewusstsein zur Widerspruchseinheit „wonnevollen Entsetzens“ gebracht das konstituiert das Erhabene.³² Diese Kontrasterfahrung wurde von Edmund Burke (*A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757) zur einer Physioästhetik des Erhabenen ausgebaut, von Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ (1790/93) dagegen, auf gleicher affektiver Ausgangslage, zur Erzeugung eines transzendentalen Effekts umgewidmet: die Selbstvergewisserung des Vernunft-Ich in seiner absoluten Freiheit noch angesichts schreckenerregender Übermacht einer Natur „in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten regellosesten Unordnung und Verwüstung“ (KdU B 78).

William Gilpin (1724-1802) dagegen lancierte in seinen furiosen Reiseschilderungen des kargen und wilden Englands, Wales und Schottlands eine andere, neue ästhetische Kategorie: das Pittoreske, das sogleich europaweit auch die Wahrnehmung wie Darstellung der Berge in ihrer malerischen Mannigfaltigkeit (*rough style*) prägte und zur bevorzugte Ästhetik auch des beginnenden Alpentourismus wurde.³³ Zwischen 1774 und 1798 entstehen die monumentalen textlichen und durch rauhe Aquatinten illustrierten Dokumente seiner Reisen. Das Pittoreske war die Form zur ästhetischen Schätzung des Wilden, ohne dieses zur moralischen Herausforderung des Selbstbewusstsein werden zu lassen.

Die Wildnis der Berge dagegen mit Freiheit zu verbinden, ist ein literarischer Topos, der wenigstens seit James Thomson's (1700-1745) „*The Seasons*“ (1726-30, revidiert 1744) und zeitgleich seit

³¹ Zelle, Carsten: "Angenehmes Grauen." Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert; Hamburg 1987.

³² Dennis, John: Miscellanies in Verse and Prose. London 1693, Bd. II, S. 380-1. Zit. nach Wozniakowski, Jacek: Die Wildnis: Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europäischen Neuzeit; Frankfurt am Main 1987, S. 226. Vgl. die klassische Untersuchung von Nicolson, Marjorie Hope: *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite*. Ithaca N.Y. Cornell University Press 1959, S. 276-89.

³³ Andrews, Malcolm: *The search for the picturesque. Landscape aesthetics and tourism in Britain, 1760-1800*. Stanford University Press 1989.

Hallers „*Alpen*“ (1729) Verbreitung fand. Freiheit verband sich nun mit einer Ästhetik des Rauhen (*roughness*) und der regellosen Mannigfaltigkeit, wie man sie idealtypisch im Gebirge vorfand (sie hebt besonders der Ästhetiker J.G. Sulzer immer wieder hervor). Schrecken und Düsternis (*gloom*) der Berge sind der gleichsam natürliche affektive Korrespondent einer Freiheit, die sich im schroffen Milieu von Felsen, Wasserfällen und Abgründen bewährt. Der Gipfelblick, das freie Auge in panoramatischer Souveränität belohnt nicht nur das Bestehen von Angst, sondern wird zum positiven Paradigma der Freiheit überhaupt. Alexander von Humboldt, leidenschaftlicher Bergsteiger und Montanwissenschaftler, der seine Wissenslandschaften gern im Stil des Gipfelpanoramas anlegt, zitiert nicht umsonst in der Vorrede zu den „*Ansichten der Natur*“ (1807) die Verse 2585-8 aus Schillers „*Braut von Messina*“: „Auf den Bergen ist Freiheit! Der Hauch der Gräfte / Steigt nicht hinauf in die reinen Lüfte; / Die Welt ist vollkommen überall, / Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual.“³⁴ Bergeshöhen, Erhabenheit und Freiheitspathos fusionieren besonders im deutschen Idealismus, in rousseauistischer Kulturkritik sowie im topischen Lobpreis der Schweizer Demokratie, deren Bedingung geradezu mit der Freiheit der Bergwelt gleichgesetzt wird.³⁵ So plazierte Friedrich W. J. Schelling in seiner Schrift „*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*“ (1809) den Menschen metaphorisch „auf jenen Gipfel..., wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist ... eine freies. Er steht am Scheidepunkt“. Auf diesem Gipfel kann freilich den Menschen – als ‚Hang‘ „gegen die Freiheit“ – die „Lust zum Creatürlichen“ überwältigen, „wie den, welchen auf einem hohen und

³⁴ Vgl. ebd. die Verse 2096-2104: der Blick eines Eremiten vom Ätna herab auf das „aufgelöste Spiel des unverstündlich krummgewundenen Lebens“. Der ragende, weltferne Berg des Eremiten, der auch der Berg des Philosophen – Empedokles – ist, wird während der Aufklärungszeit zum Topos ästhetischer und wissenschaftlicher Welterschließung, säkularer Strategien der Aneignung wilder Natur.

³⁵ Vgl. die Parallele dazu in der französischen Revolution: Christian, Hans / Harten, Elke: Die Versöhnung mit der Natur. Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Französischen Revolution; Reinbek bei Hamburg 1989.

jähren Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze".³⁶

II.7. Dies war auch die Richtung, in der Kant das Erhabene entwickelte. Das Erhabene ist für Kant zuerst eine Erfahrung massiver affektiver Dissonanzen, objektiver und subjektiver Disproportionen und damit einer *Gefahr*: "Kühne überhangende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u.dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen, im Vergleich mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit." (KdU B 104) Derartige Schilderungen wilder Natur finden sich in der Literatur dieser Zeit zuhauf und in der Kunst dramatisch ins Bild gesetzt. Im Rückschluss heißt das: das Schöne ist die ungefährliche, kleinräumige, beherrschte Natur. Wie Garten und *locus amoenus* seit jeher den Archetyp des Naturschönen bilden, so rücken, innerhalb des Projektes bürgerlicher Naturbeherrschung, mit dem Erhabenen der Berge und der Wildnis die noch umkämpften Zonen des Naturreichs in die ästhetische wie wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Die Ästhetik des Erhabenen ist eine Konzeption, um sich in einer vortechnischen Dimension – dem Imaginären – die Angst vor übermächtiger Natur beherrschen zu lernen. Dafür sind die Berge der psychophysische Prüfstein par excellence; und die montanen Metaphern einer neuen pathetischen Poesie des Erhabenen sind das Feld der sprachlichen Aneignung des ehemals Unverfügbaren, Heiligen und Dämonischen (Dämonen hatten ihren Wohnsitz bevorzugt in wilden Bergregionen). Berge sind das Purgatorium der Phantasie. Gerade die *vorgestellte* erhabene Natur, vor der man als physisches Subjekt klein und schutzlos ist, weckt "eine Selbsterhaltung ganz anderer Art", nämlich die Selbstbefestigung zu einem wahrhaft erhabenen Subjekt, das *in sich* "eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit" findet (KdU B 105). Das Burke'sche Erhabene verwandelt Kant zu einer transzendentalen

³⁶ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. In: Sämtliche Werke, Hg. Karl Friedrich August von Schelling; Stuttgart und Augsburg 1856ff. I. Abt., Bd. 7, S. 374 u. 381.

Prozedur: geht es im Schönen um jene Allgemeingültigkeit des Urteils, nach der die Natur in ihrer entgegenkommenden Angemessenheit für den Menschen qualifiziert wird, so im Erhabenen um die Allgemeingültigkeit, mit der das Subjekt sich selbst zu seiner universellen Souveränität aufruft – in Absetzung zur wilden Natur.

Hochgebirge, Vulkane, Erdbeben, Wasserfälle sind Topoi der philosophischen Diskussion und der Reiseliteratur, zugleich aber die realen Grensräume, auf die sich technische oder wenigstens wissenschaftliche Erschließungsprozesse beziehen. Das Hochgebirge ist eine der letzten terrestrischen Bastionen der Unwegsamkeit und schematisiert die (unendliche) Größe der Natur. Es ist jedoch auch die Zone, in welcher die menschlichen Künste (Mineralogie, Montanbau, Geognosie) sich zu bewähren haben. Das Hochgebirge wird zudem verkehrstechnisch erschlossen und zum bevorzugten Raum der pittoresken Reise-Mode. Das Erdbeben von Lissabon 1755, dem Kant sogleich mehrere Schriften widmete und das er (vulkanistisch denkend) auf einen unterirdischen Feuersturm zurückführte, stellt bewusstseinsgeschichtlich einen epochalen Einschnitt dar. Es zerstört die alteuropäischen Sicherungssysteme der Metaphysik, besonders der Theodizee und Physikotheologie; es treibt die physische Endlichkeit und metaphysische Obdachlosigkeit des Menschen hervor, wodurch - im Gegenzug - gewaltige philosophische Anstrengungen für die säkulare Selbstbegründung des menschlichen Daseins erforderlich wurden. Das Lissaboner Erdbeben, auf das Kant zuerst *physikalisch* antwortet, findet weitere Antworten: in den ersten beiden *Kritiken* die *theoretische und die moralische*, in der *Urteilkraft* die *ästhetische* Antwort. Kants Philosophie ist in toto die Bewältigung der ungeheuren Erschütterung und Angst vor der Natur, die, ausgehend vom Erdbeben in Lissabon, als Beben des Bewusstseins durch ganz Europa lief.³⁷ Die Pointe des Erhabenen, ob es sich am Hochgebirge, Wasserfällen, Meeresstürmen oder Naturkatastrophen darstellt, ist deswegen: „Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur ... außer uns, überlegen zu sein

³⁷ Vgl. dazu: T.D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*. London 1956. – Thomas E. Bourke: *Vorsehung und Katastrophe. Voltaires Poème sur le désastre de Lisbonne'* und Kleists 'Erdbeben in Chili', in: *Klassik und Moderne*. Hrsg. v. Karl Richter u. Jörg Schönert, Stuttgart 1983, S. 228-253. – Werner Hamacher: "Das Beben der Darstellung", In: *Positionen der Literaturwissenschaft*. Hrsg. v. David Wellbery, München 1985, S. 149-173.

uns bewußt werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die *Macht* der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heißt alsdenn (obzwar uneigentlich) erhaben.“ (KdU B 109)

II.8. Lange vor der geologischen, ästhetischen und touristischen Erschließung der Gebirge hatte deren Säkularisierung im Bergbau begonnen, der weit in die Antike zurückreicht. Montankunst hatte noch im christlichen Mittelalter einen durchaus sakralkulturellen Charakter. Überwiegend herrschte eine theozentrische Interpretation von Montanwissen und -technik. Die Erze, Mineralien, Reichtümer der inneren Erde dokumentierten die *magnalia dei*. Gott hatte die Erze nicht umsonst ins Unwegsames der Gebirge und deren verborgener Tiefe versenkt. Sie zum Zweck der Bereicherung herauszureißen, stellte eine Verletzung des integralen göttlichen Leibs der Erde bzw. von Gottes Schöpfung dar. Man wusste vom Fluch der Metalle, der den Weltgang vom (symbolischen) Goldenen bis zum Eisernen Zeitalter in die tragische Logik des Unheils einspannte (so schon seit Hesiod, ca. 700 v.Chr.). Um hier Legitimationen für den Bergbau zu schaffen, bettete man ihn in fromme Rituale und symbolische Ordnungen ein, obwohl natürlich auch im Mittelalter klare Regalrechte und ökonomischen Interessen walteten. Das Innere der Erde hatte zwar sakrale Bedeutung, war jedoch Besitz der Landesherrn. So besteht schon hier ein Widerspruch zwischen hagiologischer Legitimation und ökonomischem Kalkül des Montanwesens. Es sind vor allem die Bergleute selbst, die eine Sakralkultur des Montanbaus entwickeln, deren letzte Spuren noch bei Goethe, Novalis, Tieck, E. T. A. Hoffmann u. a. zu beobachten sind.³⁸ Die Christianisierung des Bergbaus verdrängte die heidnischen und volksreligiösen Deutungsweisen des Gebirges und des Bergbaus. Der Heiligen- und Marienkult drang in den Bergbau ein und beherrschte weitgehend die sakralkulturellen Praxen der stadtfernen Bergbau-Zentren. Die heilige Anna z. B. ist die Erzmacherin; sie wird "zu jenem Mutterschoß, metallisch gesehen, zu jenem Bergwerk, das die edlen Metalle spendet".³⁹ Durch solche Deutungsmuster versuchte man, alte

³⁸ Vgl. dazu Böhme, Hartmut: "Geheime Macht im Schoß der Erde". Das Symbolfeld des Bergbaus zwischen Sozialgeschichte und Psychohistorie. In: ders.: Natur und Subjekt. Frankfurt am Main 1988, S. 67-144. – Gold, Helmut: Erkenntnisse unter Tage. Bergbaumotive in der Literatur der Romantik; Opladen 1990.

³⁹ Georg Schreiber: Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur. Köln und Opladen 1962, S. 46.

Gottheiten – wie z. B. Hathor-Hekate-Isis als Göttin des Unterraums und Bergwerks oder Path-Hephaistos, den Schmiedegott – zu verdrängen. Christus besetzt die metallurgisch-alchemistischen Symbole Sonne und Gold, Maria den Mond und das Silber.

Mithilfe solcher Symboltechniken gelang es, das Sakrileg zu überwinden, das jede technische Ausbeutung des Berginneren tendenziell zu einem Vergehen machte. Diese ethisch-religiöse Ambivalenz im Montanwesen findet sich noch im „*Judicium Iovis oder Das Gericht der Götter über den Bergbau*“ (1496) von Paulus Nivis; sie wird indes schon von Georg Agricola in seinem technischen Lehrwerk über den Bergbau „*De re metallica*“ (1556) entschlossen überwunden. Von hier geht eine wachsende Kraft zur Verwissenschaftlichung der Gebirge aus, die im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt fand. Die Erhabenheits-Ästhetik kann in diesem Prozess der Zivilisierung der Berge als das letzte Kapitel betrachtet werden, das in Form poetischer Metaphoriken den Bergen noch etwas von ihrer archaischen und religiösen Macht zollt. Doch zugleich wird die Naturmacht in die subjektive Verfügung des aufgeklärten Menschen gerückt, der diese nahezu letzte Bastion des Menschenfremden zu erobern sich anschickt, und sei's in Form poetischer Sprache. Ja, die Verwissenschaftlichung der Berge (und der einsetzende Bergtourismus der meist schriftstellernden Reisenden) sind komplementär zur Konjunktur der poetischen Montanmetaphoriken und bildkünstlerischen Vergegenwärtigung der Bergwildnis zu sehen. Das archaisch Unverfügbare der Berge hat sich ins Imaginäre, in Metaphern und bildnerische Vergegenwärtigungen zurückgezogen bzw. begleitet den Prozess der technischen Verfügbarmachung des Montanen als eine Reflexionsebene, die die unumkehrbare Säkularisierung der Berge mit ästhetischer Achtung und zunehmend auch ökologisch mit Schonung einer Naturzone verbindet, vor der sich die Menschen jahrtausendlang zu schützen hatten, während die Berge nun selbst vor den Menschen geschützt werden müssen.

